

Kultur - Transdifferenz - Gemeinschaft

Christian Huck

published in: Differenzen anders denken: Bausteine zu einer
Kulturtheorie der Transdifferenz, ed. Lars Alollio-Näcke, Britta
Kalscheuer and Arne Manzeschke.

Frankfurt/M.: Campus, 2005, 53-67.

Kultur – Transdifferenz – Gemeinschaft

Christian Huck

Der folgende Beitrag versucht, einige Fäden aus dem komplexen Theoriegewebe des Transdifferenzkonzeptes herauszulösen, zu überprüfen und gegebenenfalls weiter zu spinnen. Dabei werde ich mich auf den grundlegenden Text »Introduction: Difference and Transdifference« (Breinig & Lösch 2002) beziehen und insbesondere auf den Begriff der »Kultur« und die Vorstellung von »Transdifferenzen« (im Plural) eingehen, die dort verhandelt werden. So soll extrapoliert werden, wie Breinig & Lösch durch das Festhalten an einer Vorgängigkeit von Kultur auch in ihr Konzept der Transdifferenz eine Iterierbarkeit einbauen, die letztlich einem Differenzdenken verhaftet bleibt. Ausgehend von einem Ausblick am Ende des Textes von Breinig & Lösch, werde ich im zweiten Teil meines Essays Ansätze zu einer neuen Idee der Gemeinschaft vorstellen. Diese abschließenden Ausführungen verorten sich stärker als das Konzept der Transdifferenz in einer dekonstruktivistischen Tradition, die die kommunikative Konstitution von Identität und Differenz (beziehungsweise Alterität) zur Prämisse macht und somit jegliche Form von prä-sozialer Identität ausschließt.

Die Kultur der Transdifferenzen

Kultur?

In ihrer Herleitung der Transdifferenz gehen Breinig & Lösch zunächst von einer Studie über die multikulturelle Gesellschaft der Vereinigten Staaten aus. Für diese konstatieren sie: »Let us for the moment regard this term as only referring to ethnic diversity« (Breinig & Lösch 2002: 12). Für ihre spätere Definition von »Kultur« beziehen sie sich wiederum auf den Begriff der Ethnie: »Definitions of »culture« [...] must originate in the distinction of ethnic groups« (Breinig & Lösch 2002: 17). Der Überholtheit einer solchen Begrenzung des Begriffs

bewusst, wollen sie sich im Folgenden aber nicht auf »ethnische Gruppen« beschränken, sondern den Begriff der Kultur erweitern auf »essential value systems, forms of behavior, social organizations and forms of symbolic expression, interaction and self-definition not only for groups following the ethnicity model (Bavarians, Sinti and Roma, Germans, Caucasians) but also other social group formations: the genders, gays and lesbians, working class people, subsistence farmers, and big city populations« (Breinig & Lösch 2002: 17). Sie übertragen den Gegenstandsbereich der Kultur demnach von Ethnien auf »underprivileged of any variety« (Breinig & Lösch 2002: 17), konzipieren diese Kulturen aber analog zum Modell der Ethnie. Eine deutsche Kultur ist demnach konzeptuell vergleichbar mit einer *Gay Culture*, der Arbeiterklasse, Afroamerikanern, Skinheads und anderen Gruppierungen. Obwohl Breinig & Lösch immer wieder auf solche anderen Formen von Kultur verweisen, bleibt ihr Hauptaugenmerk doch die Vorstellung einer ethnischen Kultur, wie auch ihre Profilierung des eigenen Konzeptes gegenüber ähnlichen Theorien zeigt, die sich mit »the outcome of cultural interaction in the contact zones of national, ethnic, regional and local or tribal cultures« (Breinig & Lösch 2002: 27) beschäftigen. Ich möchte daher fragen, ob das Konzept der Transdifferenz (trotz gegenteiliger Äußerungen) damit auf einer Vorstellung von Kultur aufbaut, die vor aller Beobachtung, Beschreibung, Begegnung oder Durchmischung existiert?

Trotz der Gefahr, etwas allzu oft Gehörtes zu wiederholen, will ich hier kurz andeuten, dass es »reine« Kulturen nie gegeben hat. Wichtig ist für mich, dass es sich hierbei nicht allein um eine historische Behauptung handelt. Es geht nicht allein darum zu argumentieren, dass es niemals eine reine Kultur gegeben hat, jede Kultur immer schon zusammengemischt aus mehreren ist, und dass man zwangsläufig nirgendwo eine erste, reine Kultur finden kann. Das, so denke ich, ist unumstritten, verharnt aber auf einer Objektebene. Vielmehr möchte ich betonen, dass Kultur eine Folge der Beobachtung von Beobachtungen ist – und als solche schon systematisch gesehen konstitutiv gespalten beziehungsweise gedoppelt ist, und damit letztlich undefinierbar. Transdifferenz wäre demnach keine Folge der Kulturbegegnung, sondern konstitutives Element jeglicher Kultur.

Die Doppelung der Kultur

Breinig & Lösch verweisen auf Fredric Jamesons Definition von Kultur als »objective mirage that arises out of the relationship between at least two groups« (Jameson 1993: 33; zit. n. Breinig & Lösch 2002: 26). Wenn man Kultur der

gängigen Bestimmung nach definiert als ›bestimmte Form der (semantischen) Organisation des menschlichen Zusammenlebens innerhalb einer begrenzten Gruppe‹ (vgl. Kimmerle 1996), dann wird offensichtlich, dass diese *bestimmte* Form nur wahrgenommen werden kann durch die Entdeckung *anderer* Formen, dass also mindestens zwei Gruppen beteiligt sein müssen, wie Jameson sagt. ›Kultur‹ ist demnach stets die Folge einer vergleichenden Betrachtung, da die definierende Andersheit einer Kultur sonst niemals zu bestimmen wäre.¹

Es ist jedem Konzept von Kultur inhärent, dass das Gewährwerden einer eigenen Kultur erst durch die Entdeckung eines Außen möglich wird, in dem man ebenfalls Kulturen zu entdecken meint. Das Gewährwerden von Kultur ergibt sich demnach aus der Möglichkeit des Vergleichs, »aus der Ausweitung regionaler und historischer Vergleichsmöglichkeiten der Arten und Weisen, in denen Menschen miteinander leben« (Baecker 1999: 84). Die Feststellung einer Differenz der Lebensweisen macht es notwendig, eine Gleichheit und einen Vergleichspunkt festzulegen. (Einziger Ausweg wäre, alle anderen als barbarisch zu diffamieren, als natürlich determiniert, aber dann könnte man auch die eigene Kultur nicht ›entdecken‹ – es gibt niemals nur *eine* Kultur!) Der Vergleich der verschiedenen Lebensweisen macht so auch eine Verdoppelung der Phänomene notwendig. Man muss Dinge nicht nur als Dinge sehen können, denn die sind immer partikulär, sondern man muss auch ihre Funktion erkennen und sie damit zu Zeichen machen.² Dies fordert eine Beobachtungsposition, die nicht Dinge, sondern Beobachtungen beobachtet. Eine solche Beobachtung von Beobachtungen stellt von Fragen, *was* beobachtet wird, auf Fragen um, *wie* beobachtet wird.

Folgt man diesen Überlegungen, dann hat die Verdoppelung der Dinge durch die Kultur entscheidende Konsequenzen für Breinig & Löschs Überlegungen zur Transdifferenz, die letztlich auch einen historischen Befund zu erstellen scheinen. Obwohl dies an keiner Stelle explizit gesagt wird, lässt die Rede von »colonized indigenous or ›transplanted‹ cultures [...], which have been able to retain or to reconstruct at least some elements of their ›autochthonous‹ cultural register against all pressures to assimilate« (Breinig & Lösch 2002: 29) eine chronologische Reihenfolge vermuten: Während es demnach früher einmal

1 Für eine präzise Herleitung eines solchen analytischen Kulturbegriffs, wie ich ihn hier andeute, siehe Huck 2003b (60ff.).

2 Das, was wir als ›Kultur‹ bezeichnen, ist natürlich immer partikulär, einzigartig, aber nicht mehr wenn wir es als ›Kultur‹ beschreiben: »For ethnology to live, its object must die. But the latter revenges itself by dying for having been ›discovered‹, and defies by its death the science that wants to take hold of it« (Baudrillard 1985: 257).

Kulturen gab, die ethnisch geordnet waren, gibt es jetzt Überlagerungen von verschiedenen ethnischen Kulturen untereinander beziehungsweise von ethnischen Kulturen und Subkulturen beziehungsweise von verschiedenen Subkulturen. Es wird also eine Entwicklung von einer früheren ›identitären‹ Kultur zu einer modernen beziehungsweise post-modernen Kultur der Transdifferenz suggeriert.

Allerdings ist es meines Erachtens zu keiner Zeit möglich, zu untersuchen, inwiefern Kulturen ›tatsächlich‹ eine reine Identität haben oder nicht. Dabei ist es unerheblich, ob man Kultur essentialistisch versteht oder konstruktivistisch, da beide Herangehensweisen von einer definierbaren Kultur ausgehen. Ich möchte einer ›Kultur‹ jedoch eine ebensolche Definierbarkeit absprechen und stattdessen dafür plädieren, unter Kultur das Produkt einer vergleichenden Beobachtung zu verstehen, die jenseits einer solchen Beobachtung keinerlei Existenz hat, zumindest nicht als ›Kultur‹, da diese erst aus einer Beobachtung heraus entsteht. Eine solche Beobachtung unterscheidet und bezeichnet zugleich, obwohl sie allein die Bezeichnung weiteren Beobachtungen zugänglich macht (vgl. Luhmann 1997: 69f.). Welchen Sinn macht es also, von Kulturen zu sprechen, die sich überlagern oder durchmischen oder bekämpfen oder was auch immer, wenn es unmöglich ist, überhaupt nur das Wesen *einer* Kultur zu definieren?

Kulturpolitik der Identität

Statt solcher Definitionen sollte meines Erachtens in den Mittelpunkt gerückt werden, welche ökonomischen Motive, politischen Strategien und historischen Entwicklungen dafür sorgen, zu bestimmten Zeiten und an bestimmten Orten kulturelle Vielfalt, Einfalt, Mischung, Überlagerung, Homogenisierung, Hybridisierung, Kreolisierung oder ähnliches zu sehen. Es gilt zu fragen, wie aus dem Verhältnis zweier Gruppen die Idee einer Kultur erwächst. Wie kommt es von einem Beobachtungsverhältnis zu einer Gruppendifinition, zu einer kulturellen Identität?

Soll der Begriff der Identität über die Tautologie hinausgehen, dass etwas mit sich selbst identisch ist, so muss es sich bei Identität um eine *erkannte* Gleichheit handeln. Um eine Gruppenidentität zu konstatieren, muss die hinreichende Gleichheit der verschiedener Personen in verschiedensten Situationen festgestellt werden, das heißt, die Einheitlichkeit der Beobachtungen der ›Realität‹ muss erkannt werden – ›wir gehören zu einer Kultur, weil wir die Welt auf eine gemeinsame Weise wahrnehmen‹. Eine solche Beobachtung von Beobachtungen kann aber erst dann auftreten, wenn Beobachtungen voneinander abweichen – das

heißt, wenn mindestens eine andere Form der Beobachtung erkennbar wird. Beobachten alle Individuen anhand derselben Unterscheidung, dann ist diese Beobachtung nicht mehr als solche wahrnehmbar. Der Begriff der Identität bezeichnet somit etwas, das im Moment des Bezeichnens schon als solches nicht mehr gegeben ist. Identität ist daher immer umstritten (vgl. Marquard 1979) – und somit »visible« (Breinig & Lösch 2002: 15). Um eine *un-umstrittene* Identität zu erschaffen, müssen abweichende Beobachtungen ausgeschlossen werden, eine ›Identität‹ müsste immer rein sein. Genau dieser Anspruch auf Reinheit unterminiert jedoch die Identität: »A pure identity cancels itself out; it can no longer identify itself. Only what is identical to itself is identical to itself. As such, it turns in a circle and never makes it into existence« (Nancy 1993: 153). Erst wenn man sich mit der Komplexität einer solchen mehrstufigen Beobachtungslogik auseinandersetzt, kann man über die vereinfachende – und letztlich nichts sagende – Einsicht hinausgehen, dass Kulturen soziale Konstrukte sind.

Es soll hier keinesfalls behauptet werden, dass es keine Kulturen gäbe. Es soll lediglich betont werden, dass sie im Rahmen einer komplexen Beobachtungslogik existieren, die dafür sorgt, dass sie nirgendwo und für niemanden dasselbe sind. Transdifferenz wäre somit eine Folge solcher Beobachtungsverhältnisse, die zwar mit binären Unterscheidungen arbeiten, durch ihre Staffelung und Ungleichzeitigkeit aber jedwede Differenz auch überschreiten. Mit ›Transdifferenz‹ würde man demnach den Prozess benennen, der jedwede Kultur mit ihrem anderen, uneigenem verbindet und sie so letztlich undefinierbar macht. Aber wenn es sich bei der Transdifferenz um einen Prozess handelt, der jede kulturelle Identität uneigentlich macht, wieso sprechen Breinig & Lösch dann von Transdifferenzen im Plural?

Transdifferenzen?

Transdifferenzen sind für Breinig & Lösch ›etwas‹, das ›wiedergefunden‹ werden kann: »[E]ven repressed transdifferences can be recovered from the palimpsestic cultural text in progress and can be used by individuals and/or subgroups as a starting point for interrogating the consistency and the truth claims of the symbolic order« (Breinig & Lösch 2002: 25; vgl. Lösch 31). Ein solches ›recovering‹ suggeriert jedoch eine Existenz jenseits einer zeitlichen Gebundenheit, die meines Erachtens nicht mit einer transdifferenten Logik zu vereinbaren ist.

Die Wiederholung des Möglichen

In der Herleitung der Möglichkeit, »repressed transdifferences« wieder hervorzuholen, verweisen Breinig & Lösch auf die »Bedeutungstheorie« Luhmanns:

»If meaning, according to Niklas Luhmann, serves ›the reduction of world complexity‹ insofar as it is a selection from a vastly greater repertoire of possibilities, and if meaning thus always carries an implicit ›reference to other possibilities,‹ these other possibilities can never be completely controlled in any system of meaning« (Breinig & Lösch 2002: 24).³

Laut Breinig & Lösch bleiben die ausgeschlossenen Möglichkeiten jedoch nicht nur »implizit« erhalten: »[S]ystems of meaning can therefore be aptly described as palimpsests: what has been excluded can never be erased, but only overwritten by what has been selected« (Breinig & Lösch 2002: 25; vgl. *Lösch* 30). Sie schließen daraus: »The traces of the repressed are therefore present and the repressed alternatives can be recovered« (Breinig & Lösch 2002: 25; vgl. *Lösch* 31). Ich möchte hier darauf hinweisen, dass Breinig & Lösch damit eine meines Erachtens unzulässige Ontologisierung des Luhmannschen Modells vornehmen und so Gefahr laufen, auch ihr eigenes Konzept mit einer solchen Ontologisierung zu belasten. Es gilt daher hervorzuheben, dass der Begriff der Selektion bei Luhmann radikal konstruktivistisch gedacht ist – auch wenn sein phänomenologisches Erbe anderes vermuten lässt und dieses zugegebenermaßen in dem frühen von Breinig & Lösch zitierten Text noch sehr gewichtig ist.

Als Beobachtungsform von Kommunikationssystem und Bewusstsein bezeichnet Luhmann den Sinn, also die Unterscheidung von Aktualität beziehungsweise Selektion und Möglichkeit. Felicitas Englisch beschreibt die Problematik des phänomenologischen Erbes wie folgt: »Solange der Selektionsbegriff im Zentrum bleibt und nicht schlicht mit Produktion in eins fallen soll, sind die real-ontologischen Konnotationen nicht abzuschütteln« (Englisch 1991: 217). Um Selektion zu ermöglichen, muss eine höchst strukturierte Welt vorausgesetzt werden, die die »Gesamtheit aller möglichen Ereignisse« (Englisch 1991: 217) enthält. Aus dieser endlichen Zahl von Möglichkeiten wird dann eine ausgewählt und somit als aktuell bezeichnet.

Luhmann stellt aber im weiteren Verlauf der Theoriebildung von einem phänomenologischen Horizont auf einen »unmarked space« um (vgl. Spencer Brown 1969). Durch die Bezeichnung der einen Seite der Unterscheidung wird demnach erst diejenige Unterscheidung in die Welt gebracht, aus der die bezeichnete Seite ausgewählt wurde – Bezeichnung und Unterscheidung fallen gleichsam in eins.

3 Breinig & Lösch zitieren und übersetzen aus Luhmann (1970: 116).

Der nicht bezeichnete Rest des ›unmarked space‹ erscheint dann, und erst dann, als Horizont. Aber kann ich an diesen Horizont jemals herankommen?

Wenn man davon ausgeht, dass Identitäten die bezeichnete Seite einer Form (= Einheit von Unterscheidung und Bezeichnung) sind, dann gilt zu fragen, wie die andere, unmarkierte Seite der Form erreichbar wird. Nimmt man ernst, dass jedwede Unterscheidung eine ereignishafte Operation ist, dann wird es unmöglich, die gleichzeitige Zugängigkeit von Möglichkeit und Selektion weiterhin anzunehmen. Sichtbar wird stets nur die Selektion, der Möglichkeitshorizont bleibt unsichtbar. Soll dieser wiederum betrachtet werden, muss dies durch ein Folgeereignis geschehen, welches zwangsläufig zu einem anderen Zeitpunkt stattfinden muss. Der ›Horizont‹, der jetzt betrachtet werden soll, muss dann aber (re-)konstruiert werden, da er mit der Selektion zusammen verschwindet. Man kann also analysieren, dass die hegemoniale Selbstbeschreibung der USA vor allem White Anglo-Saxon Protestants (WASP's) selegiert hat; und man kann im Nachhinein darauf hinweisen, dass Afroamerikaner (oder andere) in dieser Beschreibung fehlen. Aber ob sich die WASP's nun gegen Europäer, Afroamerikaner, die Natur oder etwas ganz anderes absetzen wollten, kann nicht mehr eindeutig bestimmt werden – es sei denn, es wurde mit aufgeschrieben, aber dann gehört es ebenfalls zu Selektion, nicht zum Möglichen.

Will man das Nicht-Gewählte ›wieder hervorholen‹, so muss man die Unterscheidung zwischen dem damals Selegiertem und dem nur möglich Gebiebenem aktualisieren. Man muss erkennen können, dass das Selegierte eine Auswahl ist, um mögliche Anschlussunterscheidungen vorzubereiten; man kann aber nicht erkennen, aus was die Auswahl getroffen wurde. Den ›Wiedereintritt‹ der gesamten Unterscheidung in diese Seite der Unterscheidung unter den Bedingungen der einen Seite nennt Luhmann *re-entry*. So wird aufgrund des Ausgewählten das Nicht-Gewählte rekonstruiert. Für eine Anschlussselektion gibt es zwei Möglichkeiten. Sie kann noch einmal dasselbe auswählen, also etwas wiederholen und damit auf der gleichen Seite der Unterscheidung bleiben und dabei eine neue andere Seite in die Bezeichnung einführen, oder etwas anderes bezeichnen und damit etwas aus dieser Sicht vorher nur mögliches aktuell machen, also auf die andere Seite der Unterscheidung wechseln. Durch Wiederholung einer einmal getroffenen Bezeichnung wird schließlich eine stabile Identität suggeriert.

Transdifferenzpolitik

Überträgt man dies nun auf das Problem der Transdifferenzen, so wird ersichtlich, dass die Vorstellung, das unterdrückte Andere der durch hegemoniale Wiederholung gefestigten Identitäten könnte von Individuen, die sich in diesen Kulturen nicht wieder finden, wieder hervorgeholt werden, nicht im Rahmen der von Breinig & Lösch zitierten Systemtheorie funktioniert. Zwar nimmt eine durch Wiederholung errichtete Identität das ›Ausgeschlossene‹ oder vielmehr viele verschiedene ›Ausgeschlossene‹ in einem gewissen Sinne tatsächlich in sich auf, aber es ist im Nachhinein nicht mehr aus diesem herauszulösen. Stattdessen sorgt dieser Prozess dafür, dass die Identität einer Kultur letztlich undefinierbar wird, da sie nie an einem abgrenzten räumlichen wie zeitlichen Ort existiert, sondern durch stete, beobachterabhängige Aktualisierungen mit unkontrollierbaren Sinnvarianten angereichert wird (vgl. Luhmann 1997: 143). Will man Transdifferenzen aus der Versenkung zurückholen, muss man davon ausgehen, dass Aktualisiertes und Möglichkeitsraum denselben Status haben. Ich meine hingegen, dass man sich der Tatsache bewusst sein sollte, dass die nicht gewählten Möglichkeiten lediglich eine nachträgliche Rekonstruktion eines späteren Beobachters sind. Zwar kann man an andere Selbstbeschreibungen anschließen, die ein anderes Bild vermitteln beziehungsweise vermittelt haben und die von einer hegemonialen Ideologie verdrängt wurden, aber auch dies sind Selektionen, keine Möglichkeiten.

Die Metapher des Palimpsests ist daher meines Erachtens mit Vorsicht zu genießen, da so, wie fast in der gesamten *Ars Memoria* Debatte, ein nur räumliches Speichergedächtnis suggeriert wird und die unüberwindbare Gegenwärtigkeit jedes Erinnerns unterbelichtet bleibt. Stattdessen würde ich den Begriff der Transdifferenz ähnlich wie die Dekonstruktion Derridas oder das Formenkalkül Luhmanns allein dem prozessualen Vorgang der jeweils momenthaften Erschaffung von Identität und Differenz vorbehalten wollen. Eine Verwendung im Plural scheint mir eher dem gesellschaftspolitischen Anspruch einer Repräsentationspolitik geschuldet zu sein. Zwar kann es zum einen politisch notwendig sein und zum anderen niemanden verwehrt werden, sich im Sinne Gayatri C. Spivaks strategisch auf bestimmte Essentialismen zu beziehen (vgl. Spivak 1988) oder als Künstler – und damit ohne Anspruch auf eine einfache mimetische Widerspiegelung der Welt – andere Möglichkeiten aufzuzeigen. Ein Versuch, Transdifferenzen darstellbar zu machen, würde aber im problematischen Feld der Identitätspolitik verharren – egal wie multipel diese ›transdifferenzen Identitäten‹ (?) konzipiert wären. Transdifferenz kann es demnach nur im Singular geben: Sie

ist weder Wieder-holbar noch Wieder-hervorholbar, da jegliche Form der Iterierbarkeit von einer Differenz ausgehen muss, die jenseits der Beobachtung liegt. Die Transdifferenz aber sorgt gerade dafür, dass aus Unterscheidungen keine stabilen Identitäten werden können.

Soweit meine Überlegungen zu den Grundlagen des Transdifferenzkonzeptes von Breinig & Lösch, welches hier, wie gesagt, keineswegs verworfen werden soll. Stattdessen möchte ich eine weitergehende, aus den inhärenten Annahmen resultierende Radikalisierung des Konzeptes einfordern, die meines Erachtens an vielen Stellen des Textes von Breinig & Lösch vorangetrieben wird, jedoch an anderen von einigem Theorieballast verhindert wird. Solange das Konzept der Transdifferenz lediglich die Möglichkeit einer ›kulturellen Mehrfachzugehörigkeit‹ bezeichnet, bleibt es letztlich eine Form der *identity politics*, beziehungsweise eine Ergänzung, »[which] shifts the focus from the enunciation or articulation of identity to the interference of articulated identities in the space between cultures« (Breinig & Lösch 2002: 29; vgl. Lösch 44). Eine solche Konzeption geht weiterhin von Identitäten aus, die man prinzipiell nur zu artikulieren brauchte (auch wenn das nicht immer möglich ist), und von Kulturen, die Zwischenräume ließen. Ich denke hingegen, dass die Transdifferenz, wenn ich es denn weiterhin so nennen darf, nicht allein ein Spezialphänomen beschreibt, sondern von grundlegender Wirkkraft ist.

Die Gemeinschaft der Transdifferenz

Am Ende ihres Textes verweisen Breinig & Lösch auf »an alluring new model for community« (Breinig & Lösch 2002: 32). Sie zitieren Diane Elam:

»Groundless solidarity is the possibility of a community which is not grounded in the truth of a presocial identity. Solidarity forms the basis, although not the foundation, for political action and ethical responsibility. [...] This notion of community could not be equated with organic totality, or have a natural foundation any more than it would lay claim to absolute solidarity« (Elam 1994: 109; zit. n. Breinig & Lösch 2002: 32; vgl. Lösch 41).

Ich möchte im zweiten Teil meiner Ausführungen nun ausgehend von diesem Schlusspunkt bei Breinig & Lösch einige weiterführende Überlegungen zur

Konzeption einer solchen Gemeinschaft vorstellen.⁴ Entscheidend ist dabei die Überwindung jeglicher Vorstellung von »prä-sozialer« und damit beobachter-unabhängiger Identität. Das im Folgenden vorgestellte Konzept einer Gemeinschaft akzeptiert, dass Individuen sich auf Kulturen beziehen; es basiert jedoch auf der Annahme, dass solche Kulturen undefinierbar sind, da sie jeweils nur in diesem Bezug existieren. Die Zusammengehörigkeit von Individuen gründet sich demnach nicht auf einer darstellbaren, weil definierbaren gemeinsamen Kultur – nichts Transzendentes oder Immanentes verbindet sie. Ihr gemeinsames Sein besteht allein in einer jegliche Differenz überschreitenden Kommunikation. Löst man sich also von der Vorstellung einer vorgängigen, definierbaren Kultur einerseits und von der Vorstellung, Transdifferenz wäre eine zählbare Entität, andererseits, so bezeichnet Transdifferenz meines Erachtens eine Bewegung, die im Prozess der Konstitution von Differenz durch eben diese hindurchgeht.

Diesseits von Identitäten

Der neo-marxistische Kulturkritiker David Lloyd kritisiert wie Breinig & Lösch die »implicit violence of identity formation«, jedoch nicht allein in dem Sinne, den die Vorstellung der Hybridität zu überwinden versucht, nämlich »that identity seems to provoke and legitimate a sectarian antagonism towards the different« (Lloyd 1993: 4). Vielmehr versucht Lloyd die Idee von Identität auf grundsätzlicher Ebene zu überwinden, nämlich »in the far more fundamental sense in which the formation of identity requires the negation of other possible forms of existence« (Lloyd 1993: 4). Er fordert stattdessen eine Wendung »from a politics of identity to one which seeks to understand the complex dynamic of the interaction between subaltern groups and the state formation« (Lloyd 1993: 5). Schließlich ist es der moderne Nationalstaat, der eine Identität verlangt – egal welche, egal wie hybrid, heterogen oder multipel:

»In letzter Instanz kann der Staat jeden beliebigen Anspruch auf Identität anerkennen – sogar (die Geschichte der Beziehungen zwischen Staat und Terrorismus legt ein beredtes Zeugnis davon ab) jenen auf eine staatliche Identität im eigenen Inneren; dass aber Singularitäten eine Gemeinschaft bilden, ohne Anspruch auf Identität zu erheben, dass Menschen zusammen ge-

4 Der Begriff »Gemeinschaft« ist natürlich nicht weniger belegt als der der Kultur; doch scheint besonders französischen und englischen Denkern die gemeinsame etymologische Herkunft mit der Kommunikation zu gefallen (community – communication / communauté – communication).

hören ohne eine repräsentierbare Bedingung von Zugehörigkeit (das Italiener-, Arbeiter-, Katholik-, Terrorist-Sein) – eben das kann der Staat auf keinen Fall dulden« (Agamben 2001: 85).

In einem Staat, der auf einem repräsentativen Liberalismus basiert, muss jeder eine Identität haben, um repräsentierbar zu sein. Nur so kann einem sein/ihr Recht oder seine/ihre Pflicht als Frau, Irin, Chicana *oder* Katholikin beziehungsweise als Frau *und* Irin *und* Chicana *und* Katholikin zugeteilt werden. Ohne eine zurechenbare Identität kann der Staat seine Macht nicht ausüben, kann es keine Mehrheitsentscheidungen geben, keine Hegemonialmacht, keine Subalternität und so weiter. Und ohne dass die einzelnen Individuen eine Identität einbringen, kann demnach auch keine übergeordnete, heterogene, multikulturelle, transdifferente (?) Gruppen-Identität existieren. Was aber, wenn man weder Schwuler noch Chicano sein will, weder Teil der einen noch der anderen noch beider noch irgendeiner dritten Kultur sein will? Auch hybride Formen basieren auf eben solchen »repräsentierbaren Bedingungen von Zugehörigkeit«. Das Problem des Zwangs, sich irgendeiner Kultur oder zumindest irgendwelchen Kulturen zugehörig fühlen zu müssen, wird so nicht behoben. Was ist also mit denen, die zu keiner Kultur gehören, mit denen, die keine Kultur haben, die keinerlei Identität haben, haben wollen?

Die Gemeinschaft der anderen

Was, wenn es tatsächlich keine definierbare Kultur gibt, die die Einzelnen verbindet? Muss damit auch jegliche Form der Zusammengehörigkeit aufgegeben werden, wenn diese nicht mehr im Rahmen einer gemeinsamen, repräsentierbaren Identität stattfindet? Ein identitätsfreies Verständnis von Gemeinschaft hat ähnlich wie Elam der Philosoph Jean-Luc Nancy entwickelt: The community

»is neither a horizon, nor an end, nor an essence. It is made of and by the sharing; it understands the sharing to be infinitely finished (completed) in the other by the other, in you by me, in us by us. This surely cannot be a new *groundwork* for the community. But perhaps it indicates a new task with regards to the community: neither its reunion, nor its division, neither its assumption, nor its dispersion, but its *sharing*. Perhaps the time has come to withdraw every *logical* or teleological founder of the community, to withdraw from interpreting our being-together, [...]. We communicate in this sharing and we present ourselves in this sharing, »since we are a dialogue and we are heard from one another« (Hölderlin)« (Nancy 1990: 248).

Diese Gemeinschaft ist keine Folge des Zusammenschlusses von Individuen, die ihre »prä-soziale Identität« einbringen. Vielmehr sind Individuum und Ge-

meinschaft gleichursprünglich, da das Individuum nur im Dialog, im Teilen mit anderen, im Gehört-Werden existieren kann. Die Gemeinschaft ist also kein Ergebnis, sondern ein Vorgang. Sie basiert nicht auf vorgängiger Gemeinsamkeit, sondern entsteht im *sharing*. Es geht keinesfalls um eine heterogene Identität verschiedener Einzelteile. Hier wird deutlich, dass die Einzelteile erst in ihrer Zusammensetzung als Einzelteile erkennbar werden. Erst im *sharing*, das heißt im Teilen-mit, das heißt im Mit-teilen, im *Gehört-Werden*, ergeben sich Singularitäten und Gemeinschaft als untrennbar miteinander verbunden. Trennung und Verbundenheit sind so zwei Seiten desselben Vorgangs: »That which joins divides; that which joins together is divided« (Nancy 1992: 40). Weder kann also in der Gemeinschaft der absolut Gleichen eine Verbundenheit empfunden werden, da keinerlei Differenz beziehungsweise Trennung existiert, noch kann das autonome Subjekt eine Trennung empfinden, wenn keinerlei Verbundenheit vorausgesetzt wird.

Die Kommunikation kann die Trennung der Einzelnen nicht überwinden, sie kann sie ihnen lediglich vorführen, und ihnen vorführen, dass sie erst in dieser Trennung gemeinsam sind. Die Gemeinschaft ist eben »keine Einswerdung, die die *Ich-Selbst (moi)* zu einem einzigen *Ich-Selbst (Moi)* oder zu einem höheren *WIR* verschmelzen würde« (Nancy 1988: 38). Diese verschmolzene Gemeinschaft wäre nicht erfahrbare, da nichts geteilt würde beziehungsweise niemand da wäre, der die Gemeinschaft mit anderen erfahren könnte. Es würde jede Möglichkeit und damit jede Kommunikation und jede Mit-teilung unmöglich machen. Daraus folgt, um es noch einmal zu wiederholen, dass die Gemeinschaft nicht als Werk schon vorher und unabhängig existierender Individuen gedacht werden kann, da diese überhaupt nicht zur Gemeinschaft fähig wären: »Unter Wesen, die immer schon verwirklicht, die immer schon diese oder jene Sache, diese oder jene Identität wären und ihre Potenz darin gänzlich erschöpft hätten, könnte es keine Gemeinschaft geben, sondern nur zufällige Übereinstimmungen« (Agamben 2001: 18). Wenn jeder schon vor jeglicher Zusammenkunft mit Anderen über eine – wie transdifferent auch immer – selbst-präsente Identität verfügen würde, dann würde er/sie eines Anderen nicht bedürfen. Dass der Andere mir gleich ist, kann ich nur in der Kommunikation erfahren, die mich aber auch unsere Verschiedenheit erfahren lässt und sie voraussetzt: Zwei völlig identische Wesen hätten sich nichts zu sagen. Kommunikation erzeugt die Wahrnehmung eines anderen und die Erkenntnis, dass das Ich für jemanden ein Anderer ist.

Anders als Breinig & Lösch gehen diese Überlegungen von einer Unmöglichkeit der Selbstpräsenz aus (vgl. Breinig & Lösch 2002: 29; vgl. Lösch 44).

Existiert ein solches Selbst *nur* in der Zeit, so kann es *nur* nach Abschluss seiner Entwicklung mit sich selbst identisch sein, sich selbst präsent sein. Dies wäre aber *nur* nach dem Tod möglich, aber diesen kann niemand selbst erfahren. Diese Erfahrung, dass man die Begrenztheit der eigenen Existenz nicht alleine erfahren kann, wird einem allein in der Gemeinschaft zuteil: »Was die Gemeinschaft mir offenbart, wenn sie mir [...] meinen Tod darbietet, ist meine Existenz außer mir« (Nancy 1988: 60). Der Tod übersteigt das autonome Subjekt, ist diesem unzugänglich:

»Wenn das *ich* nicht sagen kann, daß es tot ist, wenn das *ich* tatsächlich in *seinem* Tod verschwindet, in jenem Tod, der in der Tat sein Ureigenstes, das Allerunveräußerlichste ist, so deshalb, weil das *ich* etwas anderes ist als ein Subjekt« (Nancy 1988: 36).

Das Individuum verfehlt seine Ganzheit, seine vollständige Selbst-Präsenz und seine Subjektwerdung, weil es weder über seine eigene Geburt noch über seinen eigenen Tod verfügt: »We begin and we end without beginning and ending: without having a beginning and an end that is *ours*, but having (or being) them only as others', and through others« (Nancy 1993: 155f.). Weder das Super-Subjekt der Verschmelzungs-Gemeinschaft noch das autonome Einzel-Subjekt ist also zu einer Erfahrung des Todes, das heißt der Begrenzung fähig, da die Erfahrung des Todes wie der Geburt in dem einen aufgehoben ist und dem anderen unzugänglich. Als Ganzes ist man nur nach seinem Abschluss, seiner Begrenzung, seinem Tod wahrnehmbar. Die eigene Sterblichkeit kann aber nur im Tod der Anderen exponiert werden; sowie nur ich den Anderen als ganzes wahrnehmen, so kann nur der beziehungsweise die Andere mich vervollständigen. Gerade die absolut singuläre Partikularität des Todes – niemand kann den Tod des Anderen sterben – kann nur von jemand anderem ausgedrückt werden: »Mein Tod« benennt immer den Tod eines Anderen (vgl. Derrida 1996). Wenn meine Begrenzung immer nur vom anderen ausgedrückt werden kann, dann ist dieser Begrenzung, diese Differenz immer schon durchschritten, trans-different.

Von der »*mélange*« zur »*mêlée*«

Die politische Tradition hat die Gemeinschaft wie die Kultur bisher meist als etwas gedacht, das im Kern schon besteht (es gibt die Deutschen, die Bayern, die Frauen, die Homosexuellen, die Schwarzen schon), aber noch nicht zusammengeführt wurde (als Deutschland, als bayrische Kultur, als *Gay Culture*): »The Western political tradition has generally conceived of community in terms of

operativity – as a project that was waiting to be rendered operational, an essence that had not yet been realized« (Dalton 2000: 37). Eine solche Politik ist damit beschäftigt, »programs for the realization of an *essence* of community« (Nancy 1991: xxxviii) zu entwerfen. Die Vorstellung einer Gemeinschaft oder einer Kultur als Werk setzt immer voraus, dass »das gemeinsame Sein als solches (in Orten, Personen, Gesellschaftsordnungen, Diskursen, Institutionen, Symbolen, kurz: in Subjekten) objektivierbar und herstellbar wäre« (Nancy 1988: 69). Die Gemeinschaft, die von Elam, Agamben, Nancy und anderen angedacht wird, hat hingegen keine Essenz, weder ein transzendentes noch ein immanentes Wesen, das den Individuen übergeordnet ist beziehungsweise diesen vorausgeht, sondern sie besteht allein im *Gehört-Werden*, der Mit-teilung, das heißt der Kommunikation der Individuen, die wiederum selbst nur in dieser Kommunikation bestehen (vgl. Agamben 1993: 18f.).

Nancy schlägt für eine solche Gemeinschaft vor, die Zustandsbeschreibung »*mélange*« durch den Prozess »*mêlée*« zu ersetzen: »The *mélange*, therefore, is not. It happens; it takes place. There is *mêlée*, crisscrossing, weaving, exchange, sharing, and it is never a single thing, nor is it ever the same« (Nancy 2000: 150f.). Die Kritik am Konzept der Hybridität müsste dementsprechend auch nicht auf dessen vermeintlich vollständige Dekonstruktion von Differenzen und dessen historisch-politische Situiertheit abzielen (vgl. Breinig & Lösch 2002: 29), sondern die Hybridisierung gegenüber der Hybridität stark machen (vgl. Berensmeyer 2000). Eine solche Hybridisierung wäre wie die Transdifferenz (im Gegenteil zu den Transdifferenzen), wie *mêlée* (im Gegenteil zu *mélange*) und wie die Dekonstruktion (im Gegensatz zur Destruktion) ohne Anfang und ohne Ende, ohne einen reinen Urzustand und ohne einen gemischten Zielzustand, weder eine Aufhebung der Differenz noch ihre Ontologisierung, sondern ein steter Prozess – niemals präsent, niemals darstellbar, immer anders.

Literatur

- Agamben, Giorgio (1993). *The Coming Community*. Minneapolis: University of Minnesota Press.
- Agamben, Giorgio (2001). *Mittel ohne Zweck: Noten zur Politik*. Freiburg: diaphanes.
- Baecker, Dirk (1999). *Kultur, begrifflich*. Witten: Wittener Diskussionspapiere.
- Baudrillard, Jean (1985). The Precession of Simulacra. In: Brian Wallis (Ed.), *Art after Modernism: Rethinking Representation*. New York: The New Museum of Contemporary Art, pp. 253-281.

- Berensmeyer, Ingo (2000). Hybridisierung als Rekursion: Eine methodologische Problem-skizze mit vorwiegend irischen Akzenten. In: Johannes Angermüller, Katharina Bunzmann & Christina Rauch (Hrsg.), *Reale Fiktionen, fiktive Realitäten: Medien, Diskurse, Texte*. Hamburg: Lit, S. 127-138.
- Breinig, Helmbrecht & Lösch, Klaus (2002). Introduction: Difference and Transdifference. In: Helmbrecht Breinig, Jürgen Gebhardt & Klaus Lösch (Eds.), *Multiculturalism in Contemporary Societies: Perspectives on Difference and Transdifference*. Erlangen: Universitäts-bund, pp. 11-36 (= Erlanger Forschungen: Reihe A, Geisteswissenschaften, Bd. 101).
- Dalton, Stuart (2000). Nancy and Kant on Inoperative Communities. In: *Critical Horizons*, 1(1), pp. 29-50.
- Derrida, Jacques (1996). *Apories: Mourir-s'attendre (aux limites de la vérité)*. Paris: Galilée.
- Elam, Diane (1994). *Feminism and Deconstruction*. London/New York: Routledge.
- Englisch, Felicitas (1991). Strukturprobleme der Systemtheorie – Philosophische Reflexionen zu Niklas Luhmann. In: Stefan Müller-Doohm (Hrsg.), *Jenseits der Utopie: Theoriekritik der Gegenwart*. Frankfurt am Main: Suhrkamp, S. 196-235.
- Huck, Christian (2003). *Das Paradox der Mytho-poetik: Dichtung und Gemeinschaft in der irischen Literatur. Yeats, Heaney, Boland*. Heidelberg: Winter.
- Jameson, Fredric (1993). On »Cultural Studies«. In: *Social Text*, 34(1), pp. 17-52.
- Kimmerle, Heinz (1996). Prologema. In: ders. (Hrsg.), *Das Multiversum der Kulturen*. Amsterdam: Rodopi, S. 9-29.
- Lloyd, David (1993). *Anomalous States: Irish Writing and the Post-Colonial Moment*. Dublin: Lilliput Press.
- Luhmann, Niklas (1970). *Soziologische Aufklärung: Aufsätze zur Theorie sozialer Systeme*, Bd. I. Opladen: Westdeutscher Verlag.
- Luhmann, Niklas (1997). *Die Gesellschaft der Gesellschaft*. Frankfurt am Main: Suhrkamp.
- Marquard, Odo (1979). Identität: Schwundtelos und Miniessenz – Bemerkungen zur Genealogie eines aktuellen Diskurses. In: Odo Marquard & Karl-Heinz Stierle (Hrsg.), *Identität*. München: Fink, S. 347-369 (= Poetik und Hermeneutik: Bd. 8).
- Nancy, Jean-Luc (1988). *Die undarstellbare Gemeinschaft*. Stuttgart: Edition Patricia Schwarz.
- Nancy, Jean-Luc (1990). Sharing Voices. In: Gayle L. Ormiston & Alan D. Schrift (Eds.), *Transforming the Hermeneutic Context: From Nietzsche to Nancy*. Albany: SUNY Press, pp. 211-259.
- Nancy, Jean-Luc (1991). *The Inoperative Community*. Minneapolis: University of Minnesota Press.
- Nancy, Jean-Luc (1992). Elliptical Sense. In: David Wood (Ed.), *Derrida: A Critical Reader*. Oxford: Blackwell, pp. 36-51.
- Nancy, Jean-Luc (1993). Finite History. In: ders., *The Birth to Presence*. Stanford: Stanford University Press, S. 143-166.
- Nancy, Jean-Luc (2000). Eulogy for the Mêlée. In: ders., *Being Singular Plural*. Stanford: Stanford University Press, pp. 145-158.
- Spencer Brown, George (1969). *Laws of Form*. London: Allen and Unwin.
- Spivak, Gayatri Ch. (1988). Subaltern Studies: Deconstructing Historiography. In: dies., *In Other Words: Essays in Cultural Politics*. London: Routledge, pp. 197-221.